

OPTIMISMO HISTÓRICO DE EUSEBIO DE CESAREA Y REALISMO DE AGUSTÍN DE HIPONA

ALBERT VICIANO

1. *Introducción*

Antes de Eusebio de Cesarea no existía el género de Historia de la Iglesia, aunque la literatura profana de la antigüedad ya conocía desde Herodoto y Tucídides (segunda mitad del siglo V a. C.) una historiografía altamente desarrollada. La causa de esta ausencia puede explicarse en atención a la insegura situación de la Iglesia durante los tres primeros siglos.

Sin embargo, había desde el comienzo del cristianismo una gran conciencia histórica, fundamentada en la persona real de Jesús, el Hijo de Dios encarnado, y no en relatos de tipo mítico. Además, encontramos ya en el mismo Nuevo Testamento abundantes datos concretos e históricamente comprobables. Por eso, pronto surgieron intereses o bien de tipo histórico-teológico, o bien de tipo cronográfico. De entre los primeros, destaca la asunción por parte de los cristianos de varias representaciones judías propias de la teología de la historia, como fueron el esquema de los cuatro reinos (Dan 2, 1-49) y el cálculo del tiempo mundial a partir de Ps 90, 4 («Mil años son a tus ojos como un día»; cfr. 2 Pet 3, 8) y del esquema creacional de seis días, adoptado por el milenarismo: según estos cálculos, el tiempo de duración y existencia del mundo sería de seis mil años desde su creación hasta la definitiva llegada del Reino de Dios. De entre los segundos, destaca la obra de Julio Africano (+ ca. 240), titulada *Chronographiai*, de la que sólo han quedado fragmentos: esta obra comparaba y contraponía acontecimientos y datos bíblicos y profanos, por orden cronológico y sincrónico, desde la creación del mundo hasta su época (221); según esta ordenación, Cristo nació en la mitad del sexto y último milenio de la historia universal, en el año 5.500. De acuerdo con este mis-

mo esquema, Hipólito compuso una *Chronica* mundial hasta el año 235 y concluyó que aún faltaban unos trescientos años hasta el fin del mundo¹.

Eusebio de Cesarea también comenzó sus trabajos históricos con la composición de una *Chronica*, para iniciar pronto un nuevo género con la *Historia ecclesiastica*. El nuevo método de esta obra consiste en su división por años de Emperador y Papa, así como en la utilización y abundante citación de un rico material de fuentes, que le eran asequibles en las amplias bibliotecas de Cesarea y Jerusalén y que sólo gracias a este trabajo nos han llegado. Su labor como historiador se centró fundamentalmente en la colección de textos auténticos y en su ordenación dentro del conjunto con ayuda de breves explicaciones.

A comienzos del siglo V, Agustín compuso la última gran apología de la Iglesia antigua, los veintidós libros *De ciuitate Dei*, con motivo del saqueo de Roma en el año 410 por los godos de Alarico, un suceso que sacudió al mundo de entonces. Aunque esta obra no pertenece al género histórico, sino al apologético, el tema central y el enfoque argumentativo son la teología de la historia.

Desde el punto de vista cronológico, Agustín no está lejos de Eusebio —Eusebio murió en el 339, y Agustín nació en el 354—; sin embargo, los separan acontecimientos históricos radicalmente diferentes. Eusebio vivió el auge de la Iglesia como uno de los elementos sociales de consolidación del Imperio Romano en el siglo IV, mientras que Agustín contempló la decadencia de ese Imperio, al menos de la parte occidental, pues, cuando murió en el 430, la Iglesia de Hipona estaba sitiada por los vándalos. Por todo ello, si bien la concepción básica de la teología de la historia en estos dos autores cristianos coincide en muchos aspectos, también es verdad que las diferencias son notables. Dassmann distingue, por tanto, con razón el «optimismo» histórico de Eusebio del «realismo» de Agustín².

1. H. R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 191-192; E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 123-126. Vid. P. MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie I*, München 1967, 19-185; A. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1977, 107-126; A. KEHL-H.-I. MARROU, *Geschichtsphilosophie*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978) 703-779; B. CROKE-A. M. EMMETT (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*, Sidney 1983; F. WINKELMANN, *Historiographie*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum* 15 (1991) 724-765.

2. E. DASSMANN, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 130-144.

2. *Visión cristiana de la historia en Eusebio y en San Agustín*

El punto de partida de ambos autores es que la historia tiene sentido, pues comienza con un principio y tiende a un fin, y que, a consecuencia de esta finalidad, no es un círculo a la manera griega del eterno retorno. A la historia le vienen desde fuera los acontecimientos más decisivos: creación y pecado, encarnación y redención, culminación y juicio, lo que implica el esquema lineal de principio, centro y final.

Con ello la contraposición entre la visión cristiana de la historia y la griega puede resumirse del modo siguiente:

— Para el platonismo el mundo es una sombra, cambiante y aparente, de las Ideas divinas, imposibilitadas por su eterna e inmutable esencia a descender e intervenir en la movilidad de lo corpóreo. En cambio, para el cristianismo —y antes ya en el Antiguo Testamento— Dios interviene en la historia; el Nuevo Testamento no sólo corrobora que la *providentia Dei* dirige la historia, sino que aporta el cristocentrismo como punto clave de la comprensión histórica.

— Ni Platón ni Aristóteles tienen noción alguna de lo histórico. Y es que los griegos tienen una percepción artística del mundo; era el cosmos acabado y armónico. Los más destacados pensadores de la Grecia antigua, incluso aquellos que traducen con más vigor el espíritu helénico, concipían el universo desde un punto de vista estático, con un espíritu contemplativo aplicado a un cosmos armónico, de ritmo acompasado. El mismo espíritu se revela en todos los pensadores griegos, que no han alcanzado el profundo significado del proceso histórico. Para ellos el proceso histórico no ha tenido principio, ni tiene fin: en él todo se repite, como si girase en un círculo vicioso. Este concepto cíclico del proceso histórico es muy propio de toda la ideología griega. La conciencia helénica siempre se dirige hacia el pasado, y no hacia el futuro, hacia ese futuro que, desde el punto de vista cristiano, representa el centro de la historia, que es Cristo y que nos conduce hacia la resolución del proceso histórico³.

— La historiografía griega y romana se limita únicamente a la Historia de una ciudad (Atenas, Roma) o, a lo sumo, de un pueblo (Grecia), mientras que los autores cristianos aumentan su perspectiva a la historia universal, rasgo éste que, salvo el precedente de Polibio, se desarrolla en

3. N. BERDIAEFF, *El sentido de la historia. Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*, Barcelona 1936, 36-37.

la historiografía antigua a partir del cristianismo. En efecto, la interrelación de dos géneros históricos, las *Chronicai* y la *Historia ecclesiastica*, pudo contribuir a ello, además de la concepción nuclear de la teología histórica, según la cual la historia del mundo se identifica con la historia de la salvación.

— Los cristianos no tienen inconveniente en incorporar técnicas y nociones de la historiografía clásica, debidamente cristianizadas. A este respecto resulta muy ilustrativo comprobar cómo el obispo de Hipona sabe integrar de lleno los pilares fundamentales de la historiografía romana en su concepción de la historia. Su cristocentrismo no es incompatible con asimilar de los autores clásicos, como Cicerón⁴ y Tito Livio⁵, la noción de *concordia ordinum* y la concepción antropológica de una *ciuitas*, cuyo desarrollo histórico y vital es el propio de la vida de un hombre en sus distintas etapas (*ciuitas* como macro-anthropos). Es más, ofrece una versión cristológica de estas nociones clásicas; así, por ejemplo, en continuidad con las cuatro etapas de la historia de Roma, correspondientes a las cuatro edades de la vida de un hombre (infancia, juventud, madurez y senectud)⁶, Agustín ofrece un esquema antropológico-cristológico: *ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*⁷. Agustín, que no deja de admirar las virtudes de los personajes representados en las leyendas sobre los orígenes de Roma, no tiene problemas en desmitificarlas, pues fueron acontecimientos transcurridos *ante legem*. Los relatos del Obispo de Hipona, a la vez históricos y apologeticos, dejan reconocer tanto los incumplimientos humanos, sobre todo el del ideal romano que no alcanzó ni la *concordia* ni la *pax*, como

4. J. J. R. ROSADO, Equivalencia de «ciuitas» en el «De ciuitate Dei», en: *La Ciudad de Dios* 167 (1954) 367-454; H. Rondet, «Pax, tranquillitas ordinis», *ibid.*, 343-365; M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., Paris 1958.

5. A. VICIANO, Dos visiones de la historia en la antigüedad: Tito Livio y Agustín de Hipona, en: *La Ciudad de Dios* 203 (1990) 583-592.

6. Que el cosmos tiene una vida a modo de un 'macro-anthropos', idea filosófica ésta que incide en la historiografía antigua, ya ha sido estudiado por E. VOEGELIN, *Order and History*, v. III, Louisiana 1957, 336. De hecho, Marco Anneo Séneca, en el prólogo a su obra perdida sobre la Historia de Roma, expone la teoría de las cuatro edades del pueblo romano, paralelas a las de la vida de un hombre: M. A. SENECA, *Fragmenta Historiarum* 1, ed. M. Winterbottom, *Controversiae*, v. II, London 1974, 614-615; este fragmento ha sido transmitido por Lactancio en *Inst. Diu.* VII 15, 14.

7. AGUSTÍN, *Expositio prop. ad Romanos* 13-18; cfr. *De diu. quaestionibus LXXXIII* 66, 4-7. Vid. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, 357-383; A. BARDY, J. A. BECKAERT, J. BOUTET, *Saint Augustin. Mélanges doctrinaux*, Paris 1952, 36-50.

la promesa de Dios y su realización. En efecto, la *concordia*, personal y social, sólo se alcanza *in pace*, cuando la unión con Cristo y la fruición de Dios no conocen los estorbos de la ciudad terrena⁸.

3. *Optimismo histórico de Eusebio de Cesarea y el nacimiento de la Historia de la Iglesia*

En su libro *Praeparatio Evangelica* Eusebio sostiene que, ya antes de la predicación de Jesús, Dios preparó providencialmente a los hombres y a los pueblos dotándolos de dos presupuestos previos a la plena comprensión del misterio de Cristo: el monoteísmo religioso y la moralidad de las costumbres. Este proceso preparatorio consistió en la superación de la vida nómada, el establecimiento de ciudades y leyes, la agrupación de distintos pueblos por medio del Imperio Romano y de la *pax romana*, hasta que se llegó a la «plenitud de los tiempos» (Gal 4, 4) con la encarnación del Hijo de Dios y con la fundación de la Iglesia, plenitud de toda filosofía y cultura⁹.

Eusebio vive personalmente el «giro constantiniano», acontecimiento del que es testigo, más aún, coprotagonista privilegiado en virtud de su amistad personal con Constantino. El Imperio Romano se hace cristiano en la persona de su Emperador, representante de la ley universal y divina sobre la tierra. Así, Eusebio puede proyectar ahora sus esperanzas teológicas de una manera muy concreta sobre la realidad visible del Estado. El contenido de la esperanza cristiana no es sólo trascendente, sino que comienza a desarrollarse ya en esta tierra; lo que hasta entonces los cristianos esperaban exclusivamente en el más allá, en el Reino de Dios, se da ya en la Iglesia, la cual, a su vez, coincide con el *Imperium Romanum*. Por eso, si para un teólogo cristiano, la historia del mundo es historia de la salvación, para Eusebio, además, la historia de la salvación es igual a la historia

8. J. LAUFS, *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes «De civitate dei»*, Wiesbaden 1973; G. J. YACOBUCCI, Formulación agustiniana del concepto católico de la paz, en: *Philosophica* 9-10 (1986-87) 21-32; G. EL ESTAL, Construcción agustiniana de la paz, en: AA. VV., *Jornadas Agustiniánas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín (Madrid, 22-24 abril 1987)*, Valladolid 1988, 239-254; P. PIRET, La cité de Dieu, en: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 89 (1988) 116-137 y 263-273; IDEM, *La destinée de Dieu. La Cité de Dieu. Un commentaire du «De civitate dei» d'Augustin*, Bruxelles 1991.

9. E. DASSMANN, *op. cit.*, en nota 2, 132-134.

de la Iglesia¹⁰. El «giro constantiniano» es presentado en la obra de Eusebio como la ideologización, filosófica y teológica, de la noción cristiana de progreso¹¹.

En la introducción a la *Historia ecclesiastica* explica Eusebio el orden que ha seguido en la recopilación del material¹². Su intención es presentar: 1) las listas de los obispos de las comunidades más importantes, 2) los maestros y escritores cristianos, 3) los herejes, 4) el castigo del pueblo judío por parte de Dios, 5) las persecuciones de los cristianos, 6) los martirios y la victoria final de la religión cristiana. Este orden deja translucir la intención apologética de toda la obra: suministrar la prueba de que ha sido Dios quien ha fundado la Iglesia y la ha guiado hasta su victoria final sobre el poder del Estado pagano.

Los intelectuales cristianos de la corte de Constantino elaboraron así una teología política que tendría importantísimas consecuencias no sólo en la Antigüedad tardía, sino en la Edad Media y Moderna, pues la figura del Emperador y su monarquía van a ser consideradas como la representación suprema de lo divino en la tierra. Constantino es representante de Dios y de Cristo, el obispo supremo de la Iglesia¹³. Se trata del fenómeno denominado cesaropapismo. La «catolicidad» de la Iglesia, que hasta entonces se limitaba a la predicación del Evangelio a todos los pueblos de la tierra, adquiere ahora una nueva dimensión a partir de la política religiosa de Constantino, pues esa catolicidad se aprecia y se demuestra palpablemente en todas las realidades socio-culturales sometidas bajo el dominio del monarca cristiano.

Una consecuencia de todo esto es que, a partir de su teología de la historia, Eusebio crea el nuevo género de la Historia de la Iglesia. Por un lado, su obra *Historia ecclesiastica* tiene un carácter apologético —en términos modernos podríamos decir incluso «ideologizado», por fundamentar el ideal político del cesaropapismo— y está impregnada de sus ideas teológicas. Pero, por otro lado, es verdadera Historia, pese a las muchas deficien-

10. F. WINKELMANN, *Euseb con Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991.

11. W. KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994, 517-568.

12. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica, liber I*, introd., ed. G. Bardy, Paris 1952, Sources Chrétiennes 31, 3-5.

13. H. BERKHOFF, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam 1939.

cias que los modernos historiadores le han imputado¹⁴, pues Eusebio acumula importante documentación con acertada acribia filológica, arqueológica e histórica.

4. *Realismo histórico de San Agustín*

Como consecuencia de la caída de Roma en el año 410, los paganos atribuían al proceso de cristianización de la sociedad y al consiguiente desprecio del culto tradicional la causa por la que los dioses permitieron la tremenda catástrofe de conquistar la Ciudad Eterna; en definitiva, los cristianos eran los únicos culpables de tamaña situación. A su vez, éstos también quedaron convulsionados por tal acontecimiento y se cuestionaban por qué Dios permitió esa catástrofe en el momento en que la Iglesia estaba aumentando su prestigio y cimentando su posición en la sociedad imperial. La respuesta de San Agustín, motivado por todo ello a componer *De ciuitate Dei*, fue doble: bajo la misma adversidad Dios trata a los paganos y a los cristianos de manera desigual, de modo que la justicia de Dios no falla; además, Agustín recuerda que la justicia divina respecto al problema del mal se ve sólo a la luz de la fe. De este modo, el obispo de Hipona introduce en la teología de la historia un tema que hasta entonces había sido predominantemente debatido en la controversia entre maniqueos y católicos, el problema clave de la Teodicea: *unde malum?*¹⁵. San Agustín escribe a este respecto:

«Así como, con un mismo fuego, resplandece el oro y la paja humea y, bajo un mismo trillo, la arista se quiebra y el grano se limpia y, así como no se confunde el aceite con el alpechín porque a ambos con un mismo peso los exprima el huso, así también una misma adversidad que se les eche encima prueba, purifica y afina a los buenos, y a los malos los condena, los destruye y los extermina. Por eso, en una misma tribulación los malos abominan y blasfeman de Dios y los buenos le ruegan

14. Un acertado *status quaestionis* sobre la discusión actual acerca del carácter histórico-científico de esta obra de Eusebio, así como abundante bibliografía sobre esta cuestión se encuentra en H. R. DROBNER, *op. cit.*, en nota 1, 193-194.

15. H. von CAMPENHAUSEN, *Augustinus und der Fall von Rom: Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 259; R. CALDERÓN BOUCHET, San Agustín y la Ciudad de Dios, en: *Philosophica* 9-10 (1986-87) 33-44; E. FORMENT GIRALD, El maniqueísmo y la escatología de san Agustín, en: AA. VV., *Jornadas Agustimianas (op. cit., en nota 8)* 347-375.

y lo alaban. La diferencia está no en lo que se padece, sino en quién es el que padece, porque, agitados por un mismo impulso, el cieno despidе un hedor insufrible, y el unguento exhala una grata fragancia»¹⁶.

La acción de Cristo y de la Iglesia no sólo se deja sentir en el plano personal, sino también en la sociedad y en su desarrollo temporal¹⁷. Por eso, dos fuerzas, reinos o ciudades determinan la historia: la *ciuitas terrestis* o *diaboli* —representada bíblicamente por Caín o Babilonia y filosóficamente por el amor propio o el orgullo— y la *ciuitas caelestis* o *Dei* —representada bíblicamente por Abel o Jerusalén y filosóficamente por el amor a Dios o la humildad—. Estas se concretan no tanto en el plano de la conciencia personal, cuanto en forma de sociedades humanas, el Estado y la Iglesia, pero sin identificarse plenamente con ellas. La frontera entre las *ciuitates* se da en lo que distingue el bien y el mal. La Iglesia es la ciudad de Dios, pero no la Iglesia jerárquica, ni siquiera la comunidad de los creyentes constituida por los sacramentos, sino el *numerus praedestinatorum*¹⁸.

En la encarnación del Hijo de Dios se realiza la condición esencial para la construcción de la historia, entendida como una divinización de la humanidad. El proceso de fusión de los fragmentos temporales de la existencia humana presupone un encuentro profundo y también una estrechísima correlación entre Dios y el hombre, entre los designios divinos y la libertad humana. En este sentido es notable la meditación cristológica de Agustín sobre el milagro de las bodas de Caná (Io 2, 1-12), con la transformación del agua en vino. Según la interpretación agustiniana¹⁹, lo que Cristo cambió realmente en aquella ocasión fue la historia misma y transformó el quehacer de los hombres en la nueva existencia de la libertad y de la gracia. Las seis ánforas de agua le dieron materia simbólica para su

16. AGUSTÍN, *De ciuitate Dei* 1, 8.

17. R. PICCOLOMINI (ed.), *Interiorità e intenzionalità nel «De ciuitate Dei» di Sant'Agostino*, Roma 1991.

18. J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, en: AA. VV., *Augustinus Magister. Communications*, Paris 1954, 975; M. F. SCIACCA, *Il concetto di storia in S. Agostino*, en: *La Ciudad de Dios* 167 (1954) 187-206; J. OBERSTEINER, *Augustins «Ciuitas Dei» und die Geschichtstheologie der Bibel*, *ibid.*, 313-352; G. LETTIERI, *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il «saeculum» e la gloria nel «De ciuitate Dei»*, Roma 1988; J. VAN OORT, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991; M. RUOKANEN, *Theology of Social Life in Augustine's De ciuitate Dei*, Göttingen 1993.

19. AGUSTÍN, *In Io., evang. tractatus* 9, 6.

concepción de las seis edades de la historia, que dan la síntesis de la historia universal²⁰.

A lo largo del tiempo se ha interpretado erróneamente la doctrina agustiniana de las dos ciudades, sobre todo en la Edad Media cristiana. Para muchos, la *ciuitas Dei* habría que entenderla de manera plenamente optimista, al modo eusebiano; se trata, pues, de una interpretación teocrática, hierocrática y cesaropapista en la que Estado e Iglesia se unen íntimamente, pues la Iglesia cubre la estructura religiosa del Estado, y éste asegura la pervivencia de aquella en la sociedad. Y, de hecho, la identificación de la *ciuitas Dei* con la Iglesia y de la *ciuitas terrestris* con el Imperio fue la fundamentación doctrinal de las relaciones entre el Papa y el Emperador en la Edad Media y, por consiguiente, la causa de los muchos enfrentamientos entre *sacerdotium* e *imperium*. E, igualmente, la identificación de la *ciuitas Dei* con la Cristiandad y de la *ciuitas terrestris* con otras religiones justificó desde presupuestos agustinianos la empresa de las Cruzadas²¹.

Pero éste no era el genuino pensamiento agustiniano. Para Agustín la historia no tiene un desarrollo tan feliz como Eusebio pensaba, ya que es ambivalente, es decir, negativa y positiva a la vez. La apreciación negativa de la historia por parte de Agustín se explica en atención a tres motivos. En cuanto heredero de la filosofía platónica, Agustín es consciente de que el tiempo es peor que la eternidad; en cuanto cristiano, sabe que el pecado original ha introducido el mal y la muerte en el mundo; y, como perteneciente a la antigüedad tardía, comparte con sus contemporáneos la idea de que su momento histórico era la *senectus mundi* y de que la *pax romana* había fracasado. La apreciación positiva de la historia por parte de Agustín se explica porque, como platónico, es consciente de que no existe el mal absoluto, pues todo lo existente es por sí bueno; como cristiano, sabe que la redención y la gracia vencen el pecado y sus consecuencias; y, como ciudadano romano, reconoce muchas veces los aciertos de la historia de Roma, pese a ser a la vez crítico con ella²².

Además, Agustín no trabajaba como teólogo de la corte imperial, como era Eusebio, y, por ello, no se sentía motivado a proporcionar fundamentaciones teológicas a la política religiosa del emperador. Es más, dada

20. J. OROZ, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Salamanca 1988, 159-168.

21. E. DASSMANN, *op. cit.*, en nota 2, 136-137.

22. *Ibid.*, 138-142. Vid. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951, 304-305; J. STRAUB, *Regeneratio Imperii*, Darmstadt 1972, 290-292.

su polémica contra los donatistas, profundamente antiimperiales, si Agustín hubiera adoptado una posición semejante a la de un teólogo de corte, habría perdido total credibilidad frente a sus rivales²³.

Así pues, la historia es para el obispo de Hipona un crecimiento del Reino de Dios, pero no a la manera optimistamente eusebiana, según la cual la íntima unión de Iglesia e Imperio garantiza la felicidad terrena y prepara eficazmente a la consecución del Reino definitivo. Eusebio de Cesarea no había tenido reparos en aplicar categorías mesiánicas al régimen de los emperadores cristianos, mientras que Agustín repudia todo intento de interpretar la historia romana con categorías proféticas. El tiempo posterior a la encarnación del Verbo y anterior a su segunda venida corresponde a la sexta y última edad de la historia: la *senectus mundi*²⁴. El obispo de Hipona no ve al Imperio en términos de la imagen mesiánica de la tradición de Eusebio ni como el anticristo de la tradición de Hipólito, pues el Imperio es sólo una sociedad histórica y empírica, teológicamente neutro²⁵. La dimensión de las dos ciudades queda fundamentalmente en la dimensión de las voluntades humanas, con manifestaciones externas tanto en la Iglesia, donde se dan el bien y el mal, como en el Estado, donde también se dan el bien y el mal. Los miembros de una u otra ciudad se distinguen según los objetos en que buscan su satisfacción final. La ciudad celeste está constituida por los que ponen el valor supremo sólo en Dios y subordinan todos los otros amores a este solo amor. Eso sí, puede haber puntos de coincidencia entre los pertenecientes a ambas ciudades, pues los dos grupos pueden amar por igual la paz terrena. Y es que, mientras las dos ciudades son en su realidad terrena indistintas, en cambio, en su realidad escatológica, son mutuamente exclusivas: el cielo o el infierno eternos²⁶.

5. Conclusión

En realidad, para San Agustín la esfera de lo político es relativa, restringida y autónoma, aunque se trate de un asunto de capital interés tam-

23. E. L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn 1964; W. H. C. FRIEND, *The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford 1971.

24. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, 16-25.

25. *Ibid.*, 27-59.

26. *Ibid.*, 59-71 y 100-104.

bién para quien está integrado en la ciudad divina. Mientras que los medievales interpretaron erróneamente a Agustín a la luz del optimismo eusebiano, ha sido en tiempos recientes cuando se ha asimilado plenamente la doctrina del obispo de Hipona: la distinción entre cristianismo y estado. Sólo recientemente los cristianos han empezado a comprender que, si el mundo se desmorona, la respuesta no debe ser intentar crear otro alternativo, sino la determinación de entrar en una relación mucho más ambigua con el mundo, fortaleciendo los presupuestos íntimos de la fe y de la vida cristianas; el compromiso cristiano con el mundo se hace así creador y crítico. Asistimos, sobre todo después del Concilio Vaticano II, a una superación del cesaropapismo y a una comprensión teológica del quehacer histórico, entendido como consecuencia del compromiso personal del creyente con Cristo y con Dios.

Albert Viciano
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA